

Title	1950年代のインドネシアにおけるジャウィ復活論
Author(s)	山口, 元樹
Citation	CIRAS discussion paper No.68 : 「カラム」の時代 VIII--マレー・ムスリムの越境するネットワーク = The Age of Qalam VIII --Malay Muslim network across the State boundaries (2017), 68: 9-16
Issue Date	2017-03
URL	http://hdl.handle.net/2433/228850
Right	© Center for Southeast Asian Studies, Kyoto University
Type	Departmental Bulletin Paper
Textversion	publisher

1950年代のインドネシアにおける ジャウィ復活論

山口 元樹

1. はじめに

インドネシアでは、マラヤ(マレーシア、シンガポール)よりも早く、既にオランダ植民地期の20世紀前半には、ジャウィを用いた出版物はごく限られたものになっていた[山本博之 2008; 服部 2002; Ichwan 2014]¹⁾。だが、実はインドネシアが独立を達成した直後の1950年代に、ジャウィを復活させるべきだとする議論が、西スマトラのミナンカバウのイスラーム知識人を中心に起こされている。この議論の注目すべき点は、シンガポールの『カラム』を介してマラヤのムスリムにも伝えられ、大きな反響を呼んだことである。本稿では、1950年代のインドネシアにおけるジャウィ復活論について、マラヤとの関係を視野に入れながら考察していくことにしたい。

インドネシアやマラヤなど東南アジアのムスリムの間では、20世紀前半まではマレー・イスラーム世界への帰属意識、ラッファンが論じるところの「ジャウィ世界意識(Jawi ecumenism)」が共有されていた[Laffan 2003]²⁾。特にアラビア文字表記のマレー語、すなわちジャウィは、マレー・イスラーム世界の文化が共有する中核的な要素であった。しかし、20世紀前半までの植民地化や独立運動の展開の中で、マレー・イスラーム世界への帰属意識はそれぞれの地域を対象としたナショナリズムに転換していったとされ、それと同時期にインドネシアではジャウィからローマ字への切り替えも進んでいった。

しかしながら、ラッフアンの研究はインドネシアのみに議論が収斂していくうえに1920年代までで分析

が終わっているため、マレー・イスラーム世界への帰属意識が実際に消滅したのか疑問が残る。近年では、独立後から1960年代頃までインドネシアのイスラーム運動を扱った新たな研究が相次いで発表されているが、それらの中でもマラヤとの関係についてはほとんど言及されていない³⁾。だが実際には、インドネシアの中でも特に西スマトラは、オランダ植民地期から独立直後まで、常にマラヤと緊密な交流を維持していたことが知られている[Kahin 1999: 71, 149]。また、『カラム』に関するこれまでの研究からは、この雑誌が東南アジアのムスリムの紐帯を重視し、東南アジアの他の地域の情勢を論じたり、インドネシアのイスラーム知識人の論説を掲載したりしていたことが明らかになっている[山本博之 2002: 262; 2010]。

本稿では、国民国家独立期のインドネシアにおけるイスラーム運動とマレー・イスラーム世界との関係についての予備的な考察として、1950年代のジャウィ復活論を取り上げることにしたい。以下ではまず、インドネシアにおけるジャウィの発展と衰退、そしてインドネシア語の確立の過程を概観する。その後1950年代のインドネシアにおけるジャウィ復活論を分析し、そのような議論が起こった背景とマラヤのムスリムとの間での意見のやり取りを検討していく。

2. ジャウィの発展と衰退

ジャウィは、マレー・イスラーム世界の形成とともにその共通語として発展してきた。東南アジアの現地住民によるイスラームの受容は、13世紀末頃に北スマトラから始まったと考えられている。15世紀後半から16世紀初頭にかけて商業および宗教の中心地としてムラカが全盛期を迎えると、その交易ネットワークを

1) ここではジャウィという言葉を使うが、インドネシアでは、アラビア文字表記のマレー語をアラブ・ムラユ(Arab-Melayu)と呼ぶのが一般的である。

2) ラッフアンによれば、ジャウィ世界意識とはイスラーム世界の中で東南アジアが一つのまとまりを形成しているという自己認識である。彼は、古くから存在したジャウィ性(Jawiness)がマレー性(Malayness)の原型になったと論じている[Laffan 2003: 14]。本稿では、ジャウィ世界と同じ意味で、マレー・イスラーム世界という言葉を用いる。

3) 例えば、ダルル・イスラーム運動(Darul Islam)とその指導者カルトスウィルヨ(Kartoswiryo)の宗教的な側面に焦点を当てた[Formichi 2012]、イスラーム政党マシュミ(Masyumi)の指導者であったムハンマド・ナシル(Mohammad Natsir)の伝記研究[Kahin 2012; 2013]、マシュミの活動を詳細に検討した[Madinier 2015]があげられる。

ととしてイスラームとマレー語が東南アジア各地に広まっていった。1511年にムラカがポルトガルに占領された後もイスラーム化した東南アジアの諸王国ではマレー語が宗教や行政の言語として使用され、イスラームとマレー語を共有するマレー・イスラーム世界が形成されていった。マレー語は表記にアラビア文字を用いるとともに、アラビア語やペルシア語から多くの語彙を取り入れたり、それらの言語による著作を規範としたりしながら発展していった[Johns 1998: 121]。

19世紀後半に至るまで、東南アジアのムスリムの間では、マレー語の表記にはアラビア文字を用いることが一般的であった。この時期になると、ムスリムの手によってジャウィを用いたマレー語の定期刊行物(新聞・雑誌)が登場する。最初のジャウィの定期刊行物とされる『ジャウィ・プラナカン(*Jawi Peranakan*)』が1876年にシンガポールで発行を始め、その2年後の1878年にはバタヴィアで、おそらくこの雑誌をモデルに『ワズイル・インディエ(*Wazir Indië*)』が創刊された[Roff 1967: 49-52; Adam 1995: 40-41; Laffan 2003: 145-146]。『ジャウィ・プラナカン』の編集者が『ワズイル・インディエ』を購読したり、『ワズイル・インディエ』がシンガポールの読者向けの内容を掲載したりするなど、これらの雑誌の読者はインドネシアとマラヤの両地域に跨っていた。ジャウィという共通言語を介してマレー・イスラーム世界の一体性が維持されていたことがうかがえる。

東南アジアのムスリムは、19世紀末から20世紀初頭になると、中東アラブ地域の影響を受けながら、自分たちの社会の近代化や改革を進める運動に取り組み始めた。この運動の初期の段階においても、ジャウィの定期刊行物を媒介としたマレー・イスラーム世界の一体性が示されている。例えば、シンガポールで1906年に創刊され、東南アジアにおけるイスラーム改革主義運動の先駆者と評価される『アル=イマーム(*Al-Imam*)』の編集・発行には、インドネシアのムスリムも携わっていた⁴⁾。最初の編集者シャイフ・タヒル・ジャラルッディン(*Shaykh Tahir Jalal al-Din*)は、アラブ地域で学問を修めた西スマトラ出身のミナンカバウ人であり、最初の運営者シャイフ・ムハンマド・サリム・アル=カラリ(*Shaykh Muhammad Salim al-Kalali*)は、シンガポールに来る前はアチエで商業に

携わっていた。さらに、『アル=イマーム』の二代目の編集者、アッバス・ビン・ムハンマド・タハ(*Hajji Abbas bin Muhammad Taha*)は、シンガポール生まれのミナンカバウ人であった。

『アル=イマーム』は、インドネシア、特に西スマトラにおけるイスラーム改革主義運動に大きな影響を及ぼした。1911年にパダンで創刊された『アル=ムニール(*Al-Munir*)』は、インドネシアにおける最初期のイスラーム系定期刊行物である⁵⁾。この定期刊行物の主筆アブドゥッラー・アフマド(*Abdullah Ahmad*)は、シンガポールを訪れた際に『アル=イマーム』を読んで着想を得たと言われている。『アル=ムニール』には、ハジ・ラスル(*Haji Rasul*、本名はアブドゥル・カリム・アムルッラー(*Abdul Karim Amrullah*))ら、西スマトラにおけるイスラーム改革主義運動の中心的人物が参加した。この定期刊行物の後にも、西スマトラでは1920年頃まではジャウィによるイスラーム系定期刊行物が活発に発行された[服部 2002: 48-49]。

だが、マラヤと比べると、インドネシアではジャウィを用いた出版活動はあまり発展しなかった。マラヤではその後もジャウィの定期刊行物は発行され続け、ローマ字への切り替えが進むのは日本軍政期以降である[山本博之 2002: 261-262]。他方、インドネシアでも前述のハジ・ラスルなどはジャウィを用いて多数の著作を残しているが、マレー語の定期刊行物は20世紀初頭の段階からローマ字を用いる方が主流であった[服部 2002: 49-52]。これはイスラーム系の出版物も例外ではなく、ムハマディヤやナフダトゥル・ウラマーなど主要なイスラーム団体が発行する定期刊行物も、その大半がローマ字表記を用いていた。インドネシアでは、既に20世紀前半には、ローマ字を用いなければ多くの読者を獲得することは難しかったのである[Laffan 2003: 178-180; Ichwan 2014: 81]。

3. インドネシア語の確立

インドネシアでジャウィからローマ字への切り替えが早期に進んだ主な要因として、オランダによる植民地政策があげられる[服部 2002: 53-57; Laffan 2003: 145; 山本博之 2008: 206]。オランダ植民地政庁による現地住民向けの公教育は、下級官吏や事務員の

4) 『アル=イマーム』に関しては、これまでも多くの研究が取り上げてきた。例えば[Azra 1999: 145-153; Laffan 2003: 148-160]を参照。

5) 『アル=ムニール』に関しては、[Yunus 1979: 78-83; Azra 1999: 153-155; Laffan 2003: 172-178]を参照。

養成を目的に19世紀後半から始まり、20世紀前半のいわゆる「倫理政策」の時代に拡充した。また、1917年には、「倫理政策」の一環として文化事業局バライ・プスタカ(Balai Pustaka)がバタヴィアで設立され、現地住民の文化的向上を目的に出版活動が行われた⁶⁾。これらの活動はマレー語の社会への普及を促したが、文字としてはジャウィではなくローマ字が使用された。その理由としては、非マレー人(主にジャワ人)がマレー語を学習する際にはローマ字を用いた方が容易であったことや、オランダ人の学者や官吏がアラブ文化はオランダに敵対的なものであり、アラビア文字を現地住民に広めるべきではないと考えていたことが指摘される。

インドネシアでは、マラヤよりも早くジャウィが衰退していった一方、マレー語自体の国語としての地位の確立もマラヤより早く進んだ。マラヤでは、20世紀初頭に英語が公用語として定められ、知識人の言語と見做されたのに対し、マレー語は下級階層の言語や地方の言語として低く見られていた[舟田 2011: 56-58]。一方のインドネシアでは、オランダ植民地政庁は現地住民にオランダ語を広めることに熱心ではなく、植民地の官僚制度を維持するための共通語としてマレー語を活用した[山本信人 2002: 171]。インドネシア・ナショナリズム運動における言論活動でも主にマレー語が用いられ、将来の独立国家の国語、インドネシア語と見做されるようになっていった。

インドネシア語の確立を決定づけた出来事とされるのが、1928年にバタヴィアで開催された第2回全国青年会議である[Ichwan 2014: 81]。そこで採択された「青年の誓い(Sumpah Pemuda)」の中では、「一つの祖国、インドネシア」と「一つの国民、インドネシア国民」とともに、「一つの言語、インドネシア語」が掲げられた。オランダ植民地期末期の1938年には、作家やジャーナリストの提案によって、中部ジャワのソロ(スラカルタ)で第1回インドネシア語会議が開かれた。この会議では、インドネシア語を国民の単一の言語として社会に普及させていくために、語彙、文法、綴り等の整備が不可欠であるという認識が示された[舟田 2008: 124-126]。

1942年に日本軍政が始まったため、この会議の決定

に基づいたインドネシア語の整備は、独立後に持ち越されることになる。ただし、日本軍政期には、結果的にインドネシア語が公用語としての地位を固めることが促された。オランダ植民地期のものに代わる新たな教育制度を構築しようとした日本軍は、敵性語であるオランダ語の教育を廃止して日本語の強制普及を図った。しかし、短期間での日本語の公用語化は不可能であり、学校では地方語(ジャワ語やスダ語など)とインドネシア語が教授用語とされ、行政や報道、戦争遂行への協力を求める宣伝ではインドネシア語が使用された[戸田 1976: 131-132; Ricklefs 2008: 238]。

1945年8月に日本軍政が終わり、インドネシア共和国が独立を宣言すると、インドネシア語は憲法において正式に新しい国家の国語として定められた。オランダとの独立戦争を経て1949年末にインドネシアの独立が国際的に承認された後、1950年代になるとインドネシア語を整備する動きが再開した。1954年に北スマトラのメダンで、教育文化省の主催で第2回インドネシア語会議が開かれた。そこでは、行政、法律、ジャーナリズム、芸術などの分野におけるインドネシア語を近代語としていくための方針が話し合われた[舟田 2006: 126]。

独立後にインドネシア語が基本的にローマ字で表記されると想定されていたことは、ローマ字綴りの改革が第2回インドネシア語会議の主要な議題となっていたことから明らかである。しかし、ここで興味深いのは、この会議の中ではジャウィの使用も議論されていたことである。「大学および学術関連のインドネシア語」に関する部会では、「アラビア文字をいまだに使用している地方の学校では引き続きアラビア文字を教えること」が決定の一つとされた。このような決定がなされたのは、1950年代のインドネシアで、イスラーム知識人の間からジャウィ復活を望む声があがっていたためだと考えられる。

4. インドネシアにおけるジャウィ復活論

独立後の1950年代に、ジャウィをインドネシアで復活させるべきだと唱え始めたのは、アグス・サリム(Agus Salim, 1884-1954)である⁷⁾。サリムは西スマトラ出身のミナンカバウ人で、オランダ植民地期の

6) オランダ植民地政庁による公教育については[戸田 1976]を、バライ・プスタカについては[Jedamski 1992]を参照。バライ・プスタカは、1908年に設立された「原住民学校と国民読書室のための委員会(Commissie voor de Inlandsche school en volkslectuur)」を前身とする。

7) サリムの経歴と思想に関しては、[Kahfi 1997; Laffan 2003: 181-189]で論じられている。サリムはジャーナリストとして活躍し、数多くの論説を著したが、管見の限りジャウィを用いた著作は知られていない。

独立運動では、イスラーム同盟(党)〔*Partai Sarekat Islam*〕の理論的指導者として知られていた。彼は高度な西洋式の教育を受けたイスラーム知識人で、政治的な手腕に優れており、ムハンマド・ナシル・マシュミ(Masjumi、インドネシア・ムスリム協議会(Majelis Syuro Muslimin Indonesia))の指導者の若い時期に多大な影響を与えた〔Feener 2003: 83-106; Hamka 1974(vol.1): 145-146〕⁸⁾。インドネシア独立宣言の後、サリムはイスラーム知識人の「長老(Orang Tua Besar)」として幅広く敬意を受け、1947年から50年にかけて外務大臣を務めるなど主に外交の分野で活躍した。

サリムは、1951年にマシュミ系の定期刊行物『ヒクマ(Hikmah)』に「文化(Kebudayaan)」と題する論説を連載した⁹⁾。一連の論説の中では様々な問題が取り上げられ、その一つとして、インドネシアの共通文化の形成においてイスラーム、特にアラビア文字が果たした役割の重要性が論じられている。サリムによれば、インドネシアにはイスラーム到来以前から文字は存在したが、読み書きができる者は社会の上層に限られていた。しかし、イスラームが受容され、クルアーンを学ぶことが信徒の義務とされたことによって、読み書きの能力が村落部にまで広まっていった。この読み書きの能力の普及によってアラビア文字を用いたマレー語が発展し、インドネシアに住んでいた様々な民族(suku bangsa)の共通文化の形成が促された。サリムは、この共通文化による統一性がインドネシアの国家統一の基盤となったと主張する〔Salim 1954: 312-313〕。

ところが、独立後のインドネシアでは、アラビア文字の重要性にほとんど関心が払われていない。インドネシア政府や政党、社会団体は、文盲を撲滅しようと力を注いでいるが、そこではローマ字のことしか考えられていない。しかし、実際には、マドラサやブサントレンなどのイスラーム学校の教師や生徒を中心に、依然として多くの人々がインドネシア語や地方語の読み書きにアラビア文字を用いている。サリムによれば、アラビア文字が蔑ろにされている状況は、社会か

らアラビア文化を消し去ろうとしていたオランダによる植民地政策の継続に他ならない。

インドネシアの状況に関してサリムが特に問題としてあげているのは、ジャウイを用いた出版物の不足である。上記のようなオランダによる植民地政策の結果、インドネシアにはアラビア文字を印刷することができる場所が、アラブ系住民の所有する少数のものを除いて存在しない。そのため、ジャウイしか読むことができない人々は、新しい読み物を手に入れることができず、理解が古いまま時代の発展から取り残されてしまっている。ジャウイを用いた出版物が不足している状況については、イスラーム政党やイスラーム団体でさえも取り組もうとしていないことにサリムは苦言を呈している〔Salim 1954: 316-317〕。

以上のように、サリムのジャウイ復活論は、アラビア文字という観点からインドネシア文化に占めるイスラームの重要性を強調するものである。議論の対象はインドネシア一国のみであり、マラヤなどマレー・イスラーム世界の他地域との関係は特に言及されていない。このような主張は、当時のインドネシアのイスラーム勢力の立場を反映したものであると言えるだろう。インドネシアは独立に際してイスラームではなくパンチャシラ(建国五原則)を国是し、ジャカルタ憲章で明記されていたムスリムがイスラームの聖法に従うとする規定も最終的に憲法序文からは削除された。マシュミやナフダトゥル・ウラマーなどのイスラーム勢力は、インドネシアという政治的な枠組みを認めながらも、イスラーム国家の建設、もしくは社会のイスラーム化の促進を目指していた〔Boland 1981: ch. 1〕¹⁰⁾。

サリムのジャウイ復活論は、インドネシアのイスラーム知識人から一定の支持と共感を集めた¹¹⁾。とりわけ、ハムカ(Hamka、本名はハジ・アブドゥルマリク・[アブドゥル]カリム・アムルッラー(Haji Abdul Malik [Abdul] Karim Amrullah)、1908-1981)は、サリムの議論を引き継ぎさらに発展させている¹²⁾。ハムカもやはり西スマトラ出身のミナンカバウ人で、前

8) サリムは、独立後はイスラーム同盟党にもマシュミにも加わっていないが、マシュミ内の改革派のメンバーとは近い関係にあった〔Madinier 2015: 88〕。

9) 『ヒクマ』はマシュミの機関紙とは記されていないものの、ナシル・マシュミの関係者が編集に携わっていた。「文化」という題のサリムの論説は同誌におそらく6回連載されたが、今回は最後の部分を確認することはできなかった。本稿では、彼の著作集に転載されたものを用いた。

10) マシュミ党は、日本軍政下に設置された宗教組織マシュミを基盤に1945年11月に発足したイスラーム勢力を統合する政党である。マシュミからは、1947年にイスラーム同盟党が、1952年にナフダトゥル・ウラマーが離脱し、それぞれ独自の政党を結成した。

11) サリムの論説は、マシュミの機関誌でも取り上げられている。例えば、『ブリタ・マシュミ(Berita Masjumi)』2年目114号を見よ。

12) ハムカに関する研究としては、〔Steenbrink 1994; Jeffery 1998〕があげられる。サリムと同じくハムカにも多くの著作があるが、ジャウイを用いたものは知られていない。

述のハジ・ラスルの息子であり、サリムとも独立以前から交流があった[Hamka 1974: vol.1, 145-146]。ハムカは1920年代からムハマディヤに参加するとともに、ジャーナリスト及び作家として活躍し、1950年代には『ヒクマ』の編集にも携わっていた。

ジャウイに関するハムカの論説は、『ヒクマ』と後述のようにシンガポールの『カラム』にも掲載された¹³⁾。いずれの雑誌においても基本的に同じ論調であり、概ねサリムのジャウイ復活論を踏襲している。すなわちハムカも、イスラームの到来とともに発展したジャウイはかつてマレー・イスラーム世界の共通言語であったが、オランダによる植民地政策、特に教育政策によって衰退してしまったと説明する[*Qalam* 1952.3: 41-43; 1952.7: 21-22]。彼によれば、オランダは、建前上は公教育において宗教的中立を原則として掲げていたが、実際にはオランダの開設した学校ではイスラームやアラブ的なものに対して敵対的な感情が広められた。その結果、独立後のインドネシアでは、イスラームやジャウイは人々に嫌悪されてしまっている。ハムカもサリムと同じように、このような状況をオランダによる文化的な植民地支配の継続であると論じている[*Qalam* 1952.4: 38-40]。

ハムカの議論がサリムのものと異なる点としては、インドネシアでイスラーム文化が衰退した原因としてムスリム側の問題点も指摘していることがあげられる[*Qalam* 1952.3: 41-43]。彼の批判は、特に伝統的なウラマー(イスラーム学者)とインドネシアのアラブ系住民に向けられている。ウラマーは発展性のない宗教書の中身をただ暗記しているだけであり、近代的な学問に必要な能力を欠いている。しかも、彼らの多くは、現世において地位と財産を得ようとして権力に阿っている。アラブ人に関して言えば、クルアーンはかつて彼らの言葉によって下され、イスラームは彼らによって東南アジアに広められた。ところが、現在のアラブ人は、ただ財産を求めるためにインドネシアにやって来ており、宗教に関して手本となるようなことは何もない。そのためアラブ人は、イスラームに敵対する者にとって格好の攻撃の的となってしまっている[*Qalam* 1952.3: 42-43]。

さらに、サリムがインドネシア語のローマ字表記の是非については言及していないのに対し、ハムカの論

説ではその必要性が明言されている。彼はローマ字を用いたインドネシア語がインドネシア諸民族の統一に貢献したことを認めており、ジャウイを復活させるべきという主張は、ローマ字表記の廃止を意図しているわけではないと説明している[*Qalam* 1952.7: 22, 24]。またハムカは、ムスリムは近代的な知識も学んでいかなければならないと論じているが、ジャウイしか知らない人々については時代の発展から取り残されてしまっていると批判的な見解を述べている[*Qalam* 1952.2: 40; 1952.3: 43]。

ローマ字だけでなく、敢えてジャウイを使用する意義としてハムカが強調しているのは文化的な面、特にムスリムとしてのアイデンティティである。彼によれば、文字とは「民族の感覚が溢れでしたもの(tumpahan perasaan daripada bangsa)」であり、「イスラームの感覚」はクルアーンの文字であるアラビア文字を用いなければ適切に表現されないのである[*Qalam* 1952.7: 21-22]。さらにハムカは、ジャウイ表記だけでなく、インドネシア語の中のアラビア語起源の単語も積極的に使用していくべきだと唱えている[*Qalam* 1952.7: 23-24]。

5. ジャウイ復活論とマラヤ

インドネシアのジャウイ復活論は、『カラム』に掲載されたハムカの論説によってマラヤに伝えられた。ハムカは「半島の友人たちへ(Kepada Sahabat-Sahabatku di Semenanjung)」と題する論説を4回に渡って執筆し、インドネシアにおける言語の状況を説明するとともにマラヤのムスリムにジャウイを保持していくように呼び掛けている¹⁴⁾。その中では、マラヤのムスリムは、ジャウイをほぼ失ってしまったインドネシアの轍を踏んではならず、イスラームの精神を取り戻していくために取り組んでいかなければならないと論じられている[*Qalam* 1952.2: 41-42; 1952.3: 43]。

ハムカの論説は、マラヤのムスリムに好意的に受け止められた。独立を控えた当時マラヤでも公用語の問題が議論されており、学校などではジャウイを廃止してローマ字に切り替えるべきだという意見が出ていた。『カラム』にはこのような意見に反対する論説が掲載され、マレー人はイスラーム文化を保持しなければ

13) 今回は『ヒクマ』に掲載されたジャウイに関するハムカの論説を確認することができなかった。そのため、本稿では『カラム』に掲載されたものを用いている。

14) ただし、4回目の論説は、インドネシアにおける世代間の対立について論じているだけで、ジャウイについては言及されていない[*Qalam* 1952.7: 7-10]。

ならず、そのためにはジャウィを使用すべきであると論じられている[*Qalam* 1952.4: 2; 1952.9: 10]。そのような議論において、インドネシアとマラヤにおけるジャウィの復活・保持を唱えるハムカの論説は、ジャウィの使用を擁護する人々の論拠として取り上げられた[*Qalam* 1953.3: 4, 40]¹⁵⁾。また、『カラム』の編集部は、おそらくインドネシアにおいてジャウィ表記の出版物が不足しているという状況を考慮して、ジャウィの復活に貢献するために同誌を届けるという計画を提案している[*Qalam* 1952.7: 25]。

ジャウィに関するハムカの論説が『カラム』に掲載されると、今度はインドネシア側からも反響が生じた。ジャカルタの宗教省の情報局(kantor penerangan)からは、ジャウィの重要性をインドネシアの読者、特に教育関係者に伝えるために、ハムカの論説を使用したという内容の書簡が『カラム』の編集部に送られた。その説明によれば、当時はまだジャカルタ周辺の村落においても、実際には多くのムスリムの住民がローマ字よりもジャウィを好んでいたとされる。『カラム』はこの書簡も転載し、ジャウィがインドネシアでは既に消滅しており、マラヤでも廃止すべきであるという主張への反論として用いている[*Qalam* 1953.3: 40, 41]。

以上のようなジャウィ復活論をめぐるやり取りからは、国民国家が独立する時期になっても、インドネシア、特に西スマトラとマラヤとの間では、マレー・イスラーム世界の一体性が意識されていたと言えるだろう。ジャウィはこの世界の文化が共有する中核的な要素と見做され続け、ジャウィの定期刊行物もインドネシアとマラヤのムスリムの間の議論を媒介する役割を失っていない。ただし、その一方で、ジャウィをめぐる議論を詳細に読むと、インドネシアとマラヤのムスリムは、国民国家の枠組みに沿ってお互いに地域の相違を認識していたこともうかがえる。

『カラム』の主筆であるエドルス(Edrus)は、マラヤに帰属意識を持ちながらもムスリムの同胞性を強調し、狭い意味でのマレー意識には否定的であったとされる[山本博之 2002: 261, 263]¹⁶⁾。しかし、『カラム』に掲載された論説の中には、狭義のマレー意識を強く示しているものも見られる。ある論説では、アラビア文字

表記のマレー語が、「ジャワ」を起源とする「ジャウィ」という言葉で呼ばれることに嫌悪感が示されている[*Qalam* 1952.9: 10]。この論説の著者は、アラビア文字を用いたマレー語を、ジャワを含めたマレー・イスラーム世界の文化が共有する要素ではなく、狭義のマレー人のみの文化的な要素であるという見解をとっているのである。

インドネシア側では、ハムカは「マレーの民(bangsa Melayu)」と「ジャウィの民(bangsa Jawi)」という言葉と同じ意味で扱い、地域的にはジャワやフィリピン南部も含めて論じている[*Qalam* 1952.2: 39; 1952.4: 38]。ジャウィに関する彼の議論にも、マレー・イスラーム世界におけるマレー半島やスマトラの中心性を強調する傾向が幾分かはうかがえる。ただし、ジャウィの概念にペゴン(ジャワ語のアラビア文字表記)を含めたり、ジャウィの伝統を論じる際にジャワで活躍したウラマーに言及したりするなど、他地域への配慮も認められる[*Qalam* 1952.2: 39; 1952.7: 21]。

ハムカの論調は汎イスラーム主義的であり、特にマレー・イスラーム世界におけるムスリムの同胞意識を重視している。彼によれば、インドネシアやマラヤといった名称は、イスラーム世界の他の地域と同じように、「現世における政治的な境界(batas-batas siasah di dalam dunia)」に過ぎず、すべてのイスラーム共同体は精神(jiwa)、感覚(perasaan)、目的(tujuan)において一つである。とりわけ、インドネシアとマラヤのムスリムは、お互いの地域が「祖国(tanah air)」の一部であることを認識し、それぞれの独立の過程に関心を払わなければならない[*Qalam* 1952.3: 43; 1952.4: 38]。

それでは、ハムカはイスラームに基づいたインドネシアとマラヤの政治的な統一を主張していたのだろうか。ところが、両地域の政治的な関係については、彼は敢えて明確な見解を述べることを避けている。ハムカによれば、インドネシアとマラヤのムスリムがまず論じるべきなのは文化的な事柄であり、まだ政治的な問題を論じる時期にはなっていない[*Qalam* 1953.4: 38]。さらに、ハムカの認識では、インドネシアとマラヤとは、ナショナリズムとイスラームの関係に相違が存在した。ハムカによれば、「半島のマレーはすべてイスラームであり、あなたのナショナリズム(kebangsaan)はイスラームを基盤(Background)としている」が、インドネシアのナショナリズムはイスラームだけに基づいているわけではないのである[*Qalam* 1952.2: 41]。

15) 『カラム』では、1954年から55年にかけて、サリムの上述の論説も掲載されている[*Qalam* 1954.11: 32-33; 1955.1: 26-28; 1955.3: 14-16; 1955.4: 8-9, 32]。

16) これは、エドルス自身がインドネシア生まれのアラブ系であり、シンガポールにおけるマレー意識の高まりによって排斥された経験が背景にあるとされる。

結局、ハムカが最優先していたのは、インドネシア一国の政治的な統一を維持することであったと言える。このことは、ジャワの中央政府と西スマトラなどの地方との対立に関する彼の態度にも示されている。ハムカは、インドネシア文化におけるジャワ的な要素を優越させようとする主張には反対する一方で〔*Qalam* 1955.3: 12-17, 27-29〕、スカルノやハッタら中央政府の指導者には多大な信頼を示している。『カラム』に掲載された彼の論説でも、ナシルとともにこの2人の指導者は、独立闘争を主導した「宗教のゆるぎない指導部(pimpinan yang teguh agamanya)」と称賛されている〔*Qalam* 1952.4: 40〕¹⁷⁾。

1950年代後半になるとジャワの中央政府と地方との対立が深刻化し、スマトラ、スラウェシ、カリマンタンなどで反乱が生じる。1958年には西スマトラのブキッティングでインドネシア共和国革命政府が樹立され、ナシルらマシユミの指導者もこれに参加することになる〔Kahin 1999: ch. 9; Madinier 2015: ch. 4〕。この時期になると、ハムカもジャワの中央政府に対する不満を明言するようになるが、それでもスカルノら中央政府の指導者のことは擁護しようとし、インドネシアの統一は維持されるべきであると訴えている〔*Qalam* 1957.3: 10-12〕。

6. おわりに

ここまで、独立達成直後1950年代のインドネシアにおけるジャウイ復活論について検討してきた。当時のインドネシアでこのような議論が起こった背景およびこの議論をめぐるマラヤのムスリムとの意見のやり取りについて以下のようにまとめることができる。

まず、ジャウイ復活論が起こった背景としては、独立直後にインドネシアのイスラーム勢力が国家や社会のイスラーム化の促進を求めていたことが指摘できる。アグス・サリムは、国家統一の基盤となった共通文化の形成においてイスラーム、特にアラビア文字が果たした役割という観点からジャウイを復活させるべきだと主張している。また、ハムカも、ジャウイを使用する意義を、イスラーム文化、特にムスリムとして

のアイデンティティと関連づけて論じている。

インドネシアのジャウイ復活論は、『カラム』に寄稿されたハムカの論説によってマラヤにも伝えられた。両地域のやり取りからは、国民国家が独立する時代になってもマレー・イスラーム世界の共有意識が存続していたことがうかがえる一方で、国民国家の枠組みに沿って両地域の相違が認識されていたことも示されている。特にインドネシア側では、ジャウイ復活論を始めたサリムは、インドネシアのみを議論の対象としているし、ハムカも、両地域のムスリムの同胞性を強調しながらもインドネシアの政治的な統一を最優先している。このように、国民国家の独立期にもマレー・イスラーム世界への帰属意識は存在したが、インドネシアのイスラーム勢力に関して言えば、国民国家の枠組みの中でイスラーム化を進めることに主眼を置いていたものと推察される。

本稿では、西スマトラのムスリムによるジャウイに関する議論とマラヤとの関係にのみを取り上げたが、『カラム』の誌面からは、両地域のムスリムの間では様々な問題が議論の対象となっていたことが読み取れる。独立後のインドネシアのイスラーム運動とマレー・イスラーム世界との関係について考察を深めていくためには、ジャウイ以外の論点やインドネシアの西スマトラ以外の地域のイスラーム勢力についても検討していく必要があるだろう。

参考文献

- Adam, Ahmat B. 1995. *The Vernacular Press and the Emergence of Modern Indonesian Consciousness (1855-1913)*. Ithaca, New York: Cornell Southeast Asia Program.
- Azra, Azyumardi. 1999. "The Transmission of al-Manār's Reformism to the Malay-Indonesian World: The Cases of *al-Imam* and *al-Munir*". *Studia Islamika*. 6/3:77-100.
- Boland, B. J. 1982. *The Struggle of Islam in Modern Indonesia*. the Hague: Martinus Nijhoff.
- Feener, R. Michael. 2007. *Muslim Legal Thought in Modern Indonesia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Formichi, Chiara. 2012. *Islam and the Making of the Nation: Kartoswiryo and Political Islam in 20th Century Indonesia*. Leiden: KITLV Press.
- 舟田京子 2006 「インドネシア・マレーシア両国独立後の言語協力に関する史的考察」早稲田大学大

17) 汎イスラーム主義を唱えながらも自国に帰属意識を示している点では、ハムカの考えはエドルスのものと類似している。ただし、ハムカがスカルノを支持し続けるのに対して、エドルスが次第に彼に批判的になっていく〔山本博之 2010〕。イスラームと国民国家との関係についての両者の思想の類似点と相違点についてはさらなる検討を要する。

学院アジア太平洋研究科博士論文。

- 2011 「マレーシアにおける独立前後のマレー語受容の変遷」『インドネシア：言語と文化』17号、pp. 56-71。
- Hadler, Jeffery. 1998. “Home, Fatherhood, Succession: Three Generations of Amrullahs in Twentieth-Century Indonesia”. *Indonesia*. 65:122-154.
- Hamka. 1974. *Kenang-kenangan Hidup*. 3rd ed. 4 vols. Jakarta: Bulan Bintang.
- 服部美奈 2002 「蘭領東インド期西スマトラ州のジャウィ文書：20世紀前半のイスラーム関連出版物を中心に」『上智アジア学』20号、pp. 45-62。
- Ichwan, Moch, Nur. 2014. “The End of jawi Islamic Scholarship? Kitab Jawi, Qur’anic Exegesis, and Politics in Indonesia”. in Sinha Lalita (ed.). *Rainbow of Malay Literature and Beyond: Festschrift in Honour of Professor Md. Salleh Yaapar*. Pulau Pinang: Penerbit USM (e-book). pp. [76-90] .
- Jedamski, Doris. 1992. “Balai Pustaka: A Colonial Wolf in Sheep’s Clothing,” *Archipel*. 44:23-46.
- Johns, A. H. 1998. “The Qur’an in the Malay World: Reflection on ‘Abd al-Ra’uf of Singkel (1615-1693)”. *Journal of Islamic Studies*. 9/2:120-145.
- Kahfi, Erni Haryanti. 1997. “Islam and Indonesian Nationalism: The Political Thought of Haji Agus Salim”. *Studia Islamika*. 4/3:1-63.
- Kahin Audrey R. 1999. *Rebellion to Integration: West Sumatra and the Indonesian Polity*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- . 2012. *Islam, Nationalism and Democracy: A Political Biography of Mohammad Natsir*. Singapore: Singapore University Press.
- . 2013. “Natsir and Sukarno: Their Clash over Nationalism, Religion and Democracy, 1928-1958”. in Hui Yew-Foong (ed.). *Encountering Islam: the Politics of Religious Identities in Southeast Asia*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, pp.191-217.
- Laffan, Michael Francis. 2003. *Islamic Nationhood and Colonial Indonesia: The Umma Below the Winds*. London: Routledge.
- Madinier, Rémy. 2015. *Islam and Politics in Indonesia: the Masyumi Party between Democracy and Integralism*. Singapore: NUS Press.
- Ricklefs, M. C. 2008. *A History of Modern Indonesia since c.1200*. 4th ed. Basingstoke etc.: Palgrave Macmillan.
- Roff, William R. 1967. *The origins of Malay nationalism*. New Haven: Yale University Press.
- Salim, Agus. 1954. *Djedjak langkah Hadji A. Salim: pilihan karangan utjapan dan pendapat beliau dari dulu sampai sekarang*. Jakarta: Tintamas.
- Steenbrink, Karel. 1994. “Hamka (1908-1981) and the Integration of the Islamic Ummah of Indonesia”. *Studia Islamika*. 1/3:119-147.
- 戸田金一 1976 「インドネシア教育史」梅根悟監修、世界教育史研究会編『世界教育史大系6：東南アジア教育史』講談社、pp. 20-145。
- 山本信人 2002 「インドネシアのナショナリズム：ムラユ語・出版市場・政治」『植民地抵抗運動とナショナリズムの展開』（岩波講座東南アジア史7）岩波書店、pp. 161-187。
- 山本博之 2002 「資料紹介『カラム』」『上智アジア学』20号、pp. 259-343。
- 2008 「壁としてのジャウィ、橋としてのジャウィ——東南アジア・ムスリムの社会と言語」佐藤次高、岡田恵美子編『イスラーム世界のことばと文化』成文堂、pp. 201-220。
- 2010 「選挙と反乱：インドネシアの1955年総選挙とイスラーム国家建設」山本博之編『カラムの時代：マレー・イスラーム世界の近代』（CIAS Discussion Paper No.10）京都大学地域研究統合情報センター、pp. 26-32。
- Yunus, Mahmud. 1979. *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia*. 2nd ed. Jakarta: Mutiara.